

La identidad problemática: en torno al mal-estar cristiano

Carlos Palacio, sj

I. Aproximación descriptiva al mal

Enfoque interpretativo

El cristianismo fue y será siempre la difícil experiencia de armonizar contrarios. Es la *paradoja* de la Encarnación: la osadía de reconocer en el *hombre Jesús* la expresión definitiva de *Dios*. Esta paradoja esencial no podría estar ausente de las *expresiones históricas* del cristianismo. El *hecho cristiano*, como traducción en la historia de la expresión cristiana, deberá renunciar a la pretensión de las síntesis definitivas, porque llevará siempre las marcas de lo inacabado, de ese equilibrio inestable que introduce la exigencia de descubrir en cada momento de su historia la significación del *hecho Jesús*.

El actual malestar cristiano responde a uno de esos momentos de ruptura del equilibrio inestable que nunca le han faltado -ni le faltarán- al cristianismo:

separación traumatizante respecto a la tradición judaica, primer encuentro con la cultura helenística, laboriosa y paciente construcción del modelo de cristiandad, y crisis de esa síntesis, que por mucho tiempo pareció definitiva. Esta es una primera *clave de interpretación*.

Pero hay *dos reglas* esenciales para aplicar esa clase de lectura al actual mal-estar cristiano. *Primera*: es necesario renunciar a la tranquilidad del equilibrio anterior. Renuncia dolorosa para quien se acostumbró a las certezas absolutas y a la solidez inmovible de las instituciones cristianas. *Segunda*: tener presente que todo desequilibrio cristiano proviene de cargar demasiado en uno de los extremos -el humano o el divino- de la paradoja cristiana. La historia del dogma no deja lugar a duda: las herejías no son tales por lo que quieren defender, sino por lo que acaban *olvidando*.

Análisis de algunos síntomas

1. *Visibilidad de la Iglesia*. Hay indicios de una crispación con respecto a la cara institucional de la Iglesia. Y esto en una doble dirección:

a) Por parte de los *guardianes de la institución* existe una preocupación desmedida por su buen funcionamiento. A fuerza de insistir en el orden, en lo jurídico, en la autoridad del magisterio, surge la pregunta: ¿puede todo ese aparato *exterior* ser expresión del Espíritu que debe vivificar a la Iglesia?

b) En el otro extremo, a fuerza de someter los acontecimientos eclesiales a las categorías de un *análisis sociopolítico*, cabe preguntarse: ¿qué lugar queda aún en la Iglesia para otro dinamismo que no sea el puramente humano? ¿de qué puede ser mediación aún esta institución eclesial?

En los dos casos el resultado es idéntico: al cargar el acento en lo institucional, se somete la Iglesia a la lógica de la razón técnico-administrativa y se descuida su dimensión mística.

2. *Privatización del cristianismo*. La experiencia cristiana se relega al dominio de lo individual, abandonando lo que de Lubac denominó *aspectos sociales del dogma*. Se trata de una situación nueva, que no deja de ser inquietante. Porque, a pesar de cierta praxis eclesial socialmente más comprometida, cunde en nuestras sociedades la resistencia a aceptar como norma de acción de los cristianos la referencia a las *exigencias cristianas* de un orden socio-político.

En el *ámbito moral* no se admite que nada ni nadie interfiera en la libre decisión del individuo. La práctica de los cristianos resulta cada vez más refractaria a las orientaciones oficiales. Situación paradójica que puede definirse como de *Iglesia*

sin cristianos y cristianos sin Iglesia. ¿Qué puede decir aún el cristianismo a la sociedad, cuando es incapaz de hablar a sus propios fieles?

3. Estos dos aspectos apuntan a un *tercer síntoma* muy claro del malestar actual: la *desintegración del lenguaje común*. El lenguaje tradicional ya no dice nada. En teología esto es evidente. Entre el descalabro de un universo ordenado *teológicamente* y el radical *antropocentrismo* de la cosmovisión moderna, se abre una nueva era. Ya no hay espacio para Sumas Teológicas. La fragmentación de nuestro universo cultural explica la proliferación de *teologías en genitivo* -de las realidades terrenas, de la esperanza, de la liberación...-, que de Lubac denominó *paraconciliares*, porque han crecido al socaire del Concilio por la necesidad de tener que hablar de Dios en un universo cultural que desterró cualquier referencia a Dios. Desprovista de su lenguaje propio, la teología tuvo que recurrir a *lenguajes prestados*. Debatiéndose entre la in-significancia del antiguo lenguaje y el silencio total, le tocó ser apenas un eco de los lenguajes que tienen audiencia en nuestro universo socio-cultural.

Esta orfandad del lenguaje ha repercutido en otros campos de la experiencia cristiana, como la liturgia. El lenguaje litúrgico actual oscila entre el hieratismo intimista y anacrónico de los textos oficiales y el intento por introducir en la liturgia el contexto de la vida y de la realidad social en que se vive. En el primer caso, al hombre de hoy el lenguaje le resulta opaco y distante. En el segundo, queda por saber si ese lenguaje *nuevo no expresa más la conciencia del cristiano como hombre de su siglo* que la *novedad de su experiencia como cristiano*.

4. Con esto estamos abordando ya el *cuarto síntoma* del malestar actual: la *primacía de la praxis*, que invierte el orden tradicional de los binomios contemplación-acción, teoría-praxis. Esta inversión corresponde a un hecho cultural: el predominio de la razón técnica y de su lógica instrumental. Con ella el mundo deja de ser un *orden*, que puede ser contemplado, para convertirse en *objeto de experimentación*, tarea y desafío para la acción humana.

Traducida en término de compromiso con las grandes *causas* del hombre y de la sociedad, esa sensibilidad moderna había de encontrar profundas resonancias en el cristianismo. Por la puerta de la lucha por la justicia y la opción por los pobres, una radicalidad evangélica penetró en la comunidad eclesial, infundiéndole un dinamismo y una vitalidad sorprendentes. Pero nos incumbe todavía la tarea de analizar los problemas que plantea esa nueva situación eclesial.

Las antiguas expresiones de la vida espiritual se hicieron añico. De ellas sólo se sirven algunos grupos o movimientos de las más diversas inspiraciones que coinciden todos en su carácter marcadamente espiritualista, incapaz de mantener la tensa y difícil unidad de la experiencia cristiana. Frente a la desmembración de

la piedad tradicional ¿será el lenguaje de la praxis el único capaz de polarizar las energías del dinamismo cristiano?.

Es toda la antropología cristiana la que está en juego en esta experiencia. La primacía de la praxis ha de medirse con las *antinomias* que constituyen la concepción cristiana del hombre. Hay que aceptar con todas sus consecuencias el modo de ser hombre por antonomasia que es Jesucristo. Tiene que ser asumida la experiencia del pecado y de la gracia, para no caer en un nuevo pelagianismo. El trágico realismo de la experiencia humana nos descubre la necesidad de luchar contra todas las formas del mal y, al mismo tiempo, la imposibilidad de extirparlo por nosotros mismos. Pero la fe cristiana nos dice también que el hombre no es una contradicción fatal, imposible de ser superada, que ésta fue definitivamente resuelta en un sentido y que su ambigua ambivalencia fue despejada. Sin esta experiencia de gracia como *don* y como *tarea*, sin esta experiencia de hombre como tensión entre lo que es y lo que está llamado a ser, la primacía de la praxis no pasaría de ser una versión moderna del pelagianismo, que acabaría eclipsando la experiencia de la gracia.

5. *Quinto síntoma*. Esta tensión en el nivel antropológico da origen a dos formas de entender la presencia del cristianismo en la sociedad: la *trasposición religiosa* y la *trasposición sociopolítica de la fe*. Se trata de una vez más de la ruptura de un equilibrio inestable.

No siempre se mantuvo el cristianismo en el fiel de la balanza entre lo religioso y lo político. Si desde muy temprano tuvo que luchar contra el riesgo de ser asimilado a las otras religiones, tampoco le fue fácil sortear el peligro real y constante que suponía la alianza de la espada y la cruz durante la era constantiniana. Lo único nuevo de esas dos trasposiciones es que se presentan cada vez más como excluyentes.

a) *La primera* se afirma como *visibilidad social de lo religioso*: protege los símbolos y expresiones religiosas, lucha por espacios reconocidos públicamente, busca e incentiva lo *religioso espectacular* (apariciones, milagros, grandes concentraciones) y tiende a impregnar de esa concepción todos los órdenes de la vida.

b) *La segunda*, que ha hallado en América Latina su lugar privilegiado, busca la *encarnación eficaz de la experiencia cristiana en el contexto social y político* del continente. Brota de la aguda percepción de la incompatibilidad entre el ser cristiano y la injusticia social de nuestras sociedades, que ya en el pre-concilio apunta en algunos movimientos. Pero fueron el V. II, Medellín y Puebla los que contribuyeron decisivamente a formar esa conciencia que, a partir de la década de los 70 y por la coyuntura socio-política del continente, cuajó en las *Comunidades*

Eclesiales de Base. La actual situación eclesial es indisoluble de la emergencia de esa conciencia.

Conclusión provisoria

1. Todos esos síntomas no son sino *acentuaciones*, casi siempre *unilaterales*, de uno de los extremos de la paradoja cristiana. Para comprender el desafío que lanza cada uno de ellos, es necesario descubrir lo que provocó el desequilibrio y acoger la verdad definida por el otro como parte integrante, en general ausente, de la propia verdad.

2. Esa diversidad contradictoria de los síntomas explica la existencia del malestar. Pero plantea un problema acuciante: ¿por cuánto tiempo se podrá mantener esa tensión sin detrimento del ser cristiano? ¿cómo *administrar* esa diversidad? ¿para salir del impase, resta sólo la pura y simple supresión del *otro*? He aquí la incómoda situación en la que nos vemos hoy los cristianos. Es en ese nivel en el que se sitúa el problema de la identidad.

II. En busca de un diagnóstico

Los diagnósticos que se han formulado sobre el malestar, si se excluye la referencia común al V. II, difieren casi en todo.

1. *El primer diagnóstico* se centra en la tensión evidente entre distintas tendencias dentro de la Iglesia. Se describe como lucha entre *conservadores* y *progresistas*. Es cierto que, a lo largo del Concilio, se produjo una polarización de posiciones e incluso un cambio en el equilibrio de fuerzas: la mayoría conservadora que lo había preparado se fue convirtiendo en minoría y la que inicialmente fue conocida como *minoría conciliar* fue ganando terreno y acabó por imponer su línea. Pero ambas tendencias dejaron su impronta en los textos conciliares. Actualmente representan dos concepciones globales del cristianismo y de su relación con el mundo moderno. Este diagnóstico es esencialmente correcto, pero no basta para explicar la situación actual.

2. *El segundo diagnóstico* va más allá y afirma que el cristianismo actual está en discordancia con el verdadero cristianismo. El acercamiento al mundo moderno, promovido por el Concilio, ha producido una auténtica ruptura: no se trata de un cristianismo otro, sino de otro cristianismo. Hay, al menos, dos variantes:

a) Una *más radical*, que encuentra en el caso de *Lefebvre* su versión extrema, pero que posee versiones más moderadas con no pocos adeptos. El V. II sería la herencia del cristianismo moderno y por esto no cabría una recepción del mismo.

Si nos hallamos ante otra fe y otra Iglesia, no queda sino salir de ella. En realidad ya había salido, en un fuga hacia atrás, hacia un pasado irrecuperable.

b) Otra *más sutil* representada por la *Instrucción sobre algunos aspectos de la TL* de la Congregación para la DF, que supone que en AL se está gestando una interpretación del cristianismo que rompe con la tradición.

3. Esto nos conduce al *tercer diagnóstico*: la experiencia de la Iglesia en AL quiere ser una respuesta *positiva* al malestar cristiano. Respuesta osada y radical, pero en continuidad con la tradición. De hecho Medellín y Puebla son un ejemplo de *recepción* fiel y creativa del V. II. Pero respuesta contestada, como lo *muestra la Instrucción*.

En AL el cristianismo aceptó el desafío de traducir la experiencia de la fe en el lenguaje de una razón secularizada -en este caso, de la razón sociopolítica- y de vivirla, no sólo dentro de una sociedad estructurada en clases, sino también a partir de un lugar social. *-la opción por los pobres-* atravesada por todos los conflictos ideológicos inherentes a esa razón socio-política. En la medida en que se trata de una *opción evangélica*, la experiencia de fe debe introducir en el tejido social una crítica radical de la lógica de la razón política.

La radicalidad de la conversión al Evangelio se convierte así en el criterio definitivo que juzga las divisiones sociales, desenmascara las ideologías y desmitifica la política.

Es innegable la vitalidad que despertó en todo el cuerpo eclesial la radicalidad evangélica de esa opción. Más difícil es saber si lo que hay de nuevo y original en esa experiencia encontró ya una expresión *teórica* adecuada. Es preciso que la praxis socio-política de los cristianos se alimente de una *teoría* capaz de dar razón de la paradoja cristiana. Sólo cuando lo que hay de nuevo y original en esa manera de *vivir la fe* se convierte en *matriz conceptual de un nuevo lenguaje* irán siendo reabsorbidas las tensiones que aún se manifiestan en el campo teológico, litúrgico, espiritual y pastoral.

4. *El cuarto diagnóstico* del malestar lo dio el *Sínodo extraordinario* de 1985. Era evidente el interés de las distintas tendencias por tener al Concilio de su lado. Se había entablado una lucha por la interpretación del Concilio. Pero detrás de esa lucha se ocultaba el malestar, que algunos atribuían al Concilio. Lo que se ponía en cuestión no era la interpretación, sino la significación misma del Concilio. El Sínodo pretendió salir al paso de esa lucha, delimitando lo más posible las interpretaciones, para reducir al máximo el margen de ambigüedad. Con esto el espíritu del Concilio quedaría definitivamente encerrado en su letra. Sólo que la letra es

claramente plural y fruto de compromisos. Para salir de ese impasse es preciso re-situar el Concilio dentro del movimiento que le precedió y en la evolución posterior del mundo y de la sociedad y preguntarse: ¿cuál es el lugar y el destino del cristianismo de esa sociedad?

III. El Concilio V. II: ni principio ni fin

Una hipótesis de lectura

Es la siguiente: a pesar del optimismo de los primeros tiempos, el Concilio no fue la reconciliación de la Iglesia con el *mundo moderno*. No podía serlo: porque el *mundo contemporáneo* del Concilio ya no era ese *mundo moderno* con el que la Iglesia conciliar se había decidido a dialogar. El Concilio, pues, sería un lugar de paso, testigo admirado del dislocamiento profundo de una problemática irresuelta: ¿cómo vivir y comunicar la fe en el *mundo de hoy*?

Si esta hipótesis es válida, las marcas de tal situación estarán visibles todavía en los textos conciliares. El Concilio fue el estuario donde desembocaron las más divergentes corrientes teológicas. Todo el mundo habla de las dos eclesiologías del V.II. [1975]. Pero lo mismo habría que decir de los otros grandes temas. Todos los textos conciliares están transidos por esa tensión, que evidencia la pugna entre dos maneras contrapuestas de concebir la presencia de la Iglesia en el mundo.

El cristianismo entre dos mundos

Los sobresaltos periódicos que jalonan ese lento despertar de la Iglesia ante el *mundo moderno* nos remontarían, por lo menos, a la *crisis modernista*. El nombre mismo revela dónde se situaba el malestar. Modernista era todo lo que amenazaba la civilización cristiana tradicional.

Desde el grito de Mounier en su *Feu la Chrétienté* [1950] el diagnóstico se hacía cada vez más claro: el cristianismo navegaba a la deriva entre dos mundos, uno que iba hacia su ocaso -la llamada *civilización cristiana*- y otro que le resultaba radicalmente extraño -el *mundo moderno*-. Las relaciones de la Iglesia con ese nuevo mundo han sido tumultuosas. En ambos lados existen señales del viejo conflicto freudiano de las dependencias. De hecho el *mundo moderno* sería incomprensible sin una cierta relación de dependencia respecto del cristianismo, que fue la matriz de muchos de sus valores. Pero hoy esa raíces se diluyen en el sustrato cultural de Occidente. Cada vez es más evidente la discontinuidad. Los trazos de esa ruptura se remontan al siglo XVIII y se van acentuando a medida que la sociedad se *autolegitima* en todas sus dimensiones sin ninguna referencia a un sagrado fundante.

Hoy el proceso de secularización se ha consumado. La lógica del *mundo moderno* es rigurosamente profana: voluntad decidida de realizarse e interpretarse antes del sagrado y dentro del tiempo histórico (*saeculum*).

No parece que esta lógica haya sido comprendida por algunos *movimientos* actualmente en boga en la Iglesia, que insisten en restablecer una visibilidad socio-cultural de la fe, mediatizada por la institución eclesial. Esos movimientos continúan trabajando con los mismos presupuesto de la antigua *visión cristiana* del mundo.

La situación del Concilio

En V. II representa un momento decisivo en la toma de conciencia de esa problemática. Momento de aproximación al mundo moderno y de apertura, porque durante más de un siglo la condena fue la actitud dominante de la Iglesia frente a ese mundo.

Esta voluntad de reconciliación dio como resultado una fantástica renovación teológica, de la que son testimonio las cuatro grandes Constituciones. La renovación de la perspectiva teológica posibilitó la eclosión de una nueva auto-comprensión de la Iglesia en su *misterio* y en su *misión*. ¿Cómo explicar que, veinte años después, esa excepcional concentración de la conciencia eclesial, que fue el *Concilio*, sea contestada en su *espíritu* en nombre de una letra que tiene todos los visos de una *restauración*? Resultaría fácil apelar a excesos en la interpretación y aplicación del Concilio. Las razones son más serias y profundas que las apuntadas por el Sínodo. Son ante todo teológicas y giran en torno a la interpretación del mundo y de su relación con la Iglesia. Por esto, el campo en el que se decidirá la batalla por el *espíritu* del Concilio ha de ser la manera de entender *Iglesia y mundo*. En este punto existen dos fallos, de los que se resiente la conciencia eclesial, tal como quedó expresada en el V. II.

1. *El primer fallo* consiste en el *carácter extrínseco* de la relación Iglesia-mundo. No podía ser menos, dada la distancia que separa cronológicamente la LG (21.11.1964) de la GS (7.12.1965). ¿Cómo podía definirse el misterio de la Iglesia en sí, sin que en esa auto-comprensión entrase antes la relación con el mundo como misión? ¿Qué sentido tiene la Iglesia sin el mundo? Grave fallo, que no disminuye la importancia del *viraje eclesiológico* del V. II, pero que ni siquiera la GS sería capaz de corregir. Este extrinsecismo estará expuesto a la tentación de una Iglesia de gueto, que vive replegada sobre sí misma. Habría que repensar la teología de la Iglesia y la del mundo a partir de una teología de la revelación coherente con la Encarnación.

2. *EL segundo fallo*, que explicaría el malestar eclesial, radica en lo que podríamos llamar la percepción del mundo. Es como si, de repente, la Iglesia cayese en la cuenta de que el mundo con el que *de hecho* se está re-encontrado es otro, y muy diferente, de aquel *mundo moderno* con el cual *imaginó* entrar en diálogo. Existe un abismo entre el mundo actual -*postmoderno*- y el no tan distante, pero envejecido *mundo moderno*.

Para el Concilio el *mundo moderno*, como salido del cristianismo, podía ser reconducido a sus raíces cristianas. En realidad, la GS no pecó de optimismo, como algunos sostienen ahora, para explicar la crisis postconciliar. Sino que fue víctima de la única *conciencia posible* en aquel momento, que le impulsaba a aceptar el diálogo en el terreno que suponía serle común con el mundo: *lo humano*.

Pero los presupuestos de la sociedad eran ya otros. El hombre moderno, después de haber desterrado de su visión del mundo la referencia a cualquier sagrado fundante, ocupó la totalidad del espacio disponible, para organizarlo según sus criterios y valores *seculares*, o sea, criterios y valores cuyo sentido queda encerrado dentro del *saeculum*. No dejó ningún espacio común -ni siquiera el humano- que pudiese ser disputado ni compartido. Porque después de la muerte de Dios, el hombre moderno ya empezaba a anunciar la muerte del hombre. He aquí el dislocamiento que aún no podía ser percibido en la época del Concilio y que explica la crisis postconciliar.

Una víctima expiatoria: el postconcilio

La Iglesia no tuvo tiempo de saborear los resultados de aquel efímero diálogo con el *mundo*. Bien pronto se vio sacudida por la inconmensurable problemática de *otro* mundo que le resultaba aún más extraño. Es un error de perspectiva atribuir la culpa de esa situación al V. II. Lo que emergió con toda su fuerza en el postconcilio fue la *lógica* que preside la evolución del mundo moderno: lógica pro-fana, secular, que rompe con el sagrado. ¿Cómo podría escapar la conciencia cristiana a la conmoción provocada por esta expulsión de lo religioso hacia la periferia de los centros de decisión y organización de la sociedad? Ante esta situación, aparece la precariedad de no pocos intentos de explicar el malestar cristiano. Incluso el Sínodo de 1985 se muestra insuficiente, tanto en el diagnóstico de las causas como en la propuesta de soluciones. Reafirmar el valor del Concilio y promover su conocimiento integral es un propósito loable. Pero la unanimidad en la interpretación del Concilio no se logrará a partir de la *letra* del Concilio. Por que ella es el resultado de la coexistencia de teologías irreconciliables, que son amalgamadas en una fórmula de compromiso, sin alcanzar una síntesis superior. Cualquier tentativa de buscar la unanimidad en la *letra* del V. II está abocada al

fracaso, a no ser que se reduzca a lo *ya conocido*, haciendo una relectura del V. II en función de Trento y del V. I. Por esto el famoso *recentramiento conciliar* del Sínodo despertó en seguida la sospecha de *restauración*.

Se impone un cambio de enfoque. No es la *interpretación*, sino la *significación* del Concilio lo que importa. ¿Por qué fue significativo el Concilio para la fe cristiana? ¿De dónde le viene su importancia para la vida de la Iglesia? Es innegable que el V. II quiso abrir caminos nuevos a la conciencia eclesial en la totalidad de sus aspectos, haciéndola sensible a los desafíos del mundo moderno, al paso que la hacía retornar a sus fuentes más genuinas. *Este movimiento simultáneo de apertura a lo nuevo y de retorno a las fuentes es uno de los trazos indelebles del Concilio*. Cualquier retroceso en ese difícil equilibrio sólo podrá tener un efecto paralizante y destructor. Además, como lugar de paso, el Concilio fue una etapa en la evolución de una conciencia eclesial que *continúa desarrollándose*. Sólo será fiel al Concilio aquella línea que se proponga una *profundización doctrinal* de los problemas que él no podía dejar resueltos. El V. II se nos presenta así más como desafío que como refugio seguro. La fidelidad al Concilio nos devuelve, pues, a la *responsabilidad de la reflexión teológica en cada momento histórico*. Dentro de esa perspectiva ¿podemos encontrar elementos para la reconstitución de la *identidad cristiana*? .

IV. A modo de conclusión: ¿Qué identidad?

Momento crítico del cristianismo

Una *figura histórica* del cristianismo está llegando a su fin. Ella se caracterizó por la profunda coherencia entre la fundamentación filosófico-teológica de su *visión del mundo*; la expresión de ésta en *prácticas significativas* -espirituales, litúrgicas, éticas, sociales-; las trasposiciones *socio-culturales e institucionales* de esa experiencia. Es ese conjunto armónico el que daba al cristianismo su fisonomía particular y su presencia eficaz en la historia y en la sociedad. Ahora es esa síntesis la que se disgrega, esa visibilidad la que se eclipsa.

¿Cómo negar que nos encontramos ante una *ruptura histórica*? Ruptura, cuyas *consecuencias teológicas* aún no fueron suficientemente asimiladas: inculturación, pluralismo, unidad de la fe, papel del Obispo de Roma... Pero a ese panorama intra-eclesial se le añade la incómoda situación de un cristianismo des-colocado en la sociedad moderna. Por supuesto en el mundo occidental. Pero, en la medida que el cristianismo se identifica con la cultura no occidental, esa crisis repercute también en el diálogo con las culturas no occidentales. Así, al desafío de cómo *vivir y expresar* la fe en las estructuras de un mundo secularizado, se añade el de

proclamarla en las estructuras de otras culturas. Por todos los lados, el cristianismo se vería abocado a una *kénosis histórica* de la *palabra* -silencio de no saber hablar- y de la *visibilidad* -ausencia de reconocimiento sociológico-, que explicaría el carácter problemático de la identidad.

La crisis no se resolverá por la vía de la crispación ante una *ortodoxia* intransigente. Tampoco por la afirmación de un cristianismo *burocratizado*, que se percibe en la creciente exaltación de la autoridad en la Iglesia, en la tendencia centralizadora y en el predominio de lo administrativo, y que contradice al movimiento de *universalidad efectiva* -emergencia de las Iglesias particulares y encarnación de la fe en otras culturas- desencadenado por el V. II. Momento crítico que exige el coraje de nuevas síntesis. *¿Con qué criterios?*

La paradoja cristiana como paradigma

Hemos de tomar como punto de referencia la *paradoja cristiana*. La fe cristiana no retrocede ante la identificación personal de Dios con la fragilidad amenazada de una vida de hombre. Esta unión de contrarios introduce una tensión que es constitutiva de toda existencia cristiana. Consecuencias:

1. *La identidad no puede ser definida a priori, de una vez para siempre*. Porque no hay una esencia del cristianismo fuera de su concreta *existencia histórica*. Aplicaciones:

a) *Teoría-praxis*. Si el cristianismo sólo existe encarnado, no hay teoría cristiana sin *praxis* cristiana y viceversa. Si es contradictorio *confesarse* cristiano y tener una *praxis* -individual y/o social- contraria al cristianismo, es necesario también elaborar una justificación *teórica* específicamente cristiana de la participación en las luchas actuales- *praxis*.

b) *Inculturación*. La Iglesia tiene ahora la posibilidad de convertirse en auténticamente universal, si se encarna en las culturas no-occidentales. El cristianismo no se agotó en la forma de *existencia histórica* de la cultura occidental. Pero sin una referencia a esas formas históricas en las que se ha encarnado ¿podrá enraizarse en otras culturas? Si partimos de cero ¿sabremos si el producto cultural resultante tiene que ver con el cristianismo?

2. *Es esencial a la identidad su intrínseca y radical referencia a la historia*. Por la necesidad de confrontarse una y otra vez con el *hecho Jesús* y por la imposibilidad de comprenderse fuera del *hecho cristiano*. El *presente*, en el que la fe debe encarnarse, es incomprensible sin su *pasado* y sin su responsabilidad de *futuro*. Por eso, ella se hace esencialmente *interrogativa* y *contextual*: se gesta a partir de las *preguntas* que proceden del *contexto* dentro del cual está situada.

Por tanto, la reconstitución de la identidad nunca podrá ser un comienzo ab-soluto. Existe la *identidad anterior*, que nos precede y condiciona nuestras opciones actuales. Simplemente, la *tradición*. Pero ésta no significa simple *repetición* del pasado. Hay en ella posibilidades aún por explorar y que nuestra actualidad debe rescatar en su lectura, como hicieron los grandes teólogos del V. II.

La *identidad anterior* lleva, pues, en sí misma un momento de *ruptura* y de *discontinuidad*. Discontinuidad *teórica* en la manera de interpretar la realidad. Y *ruptura* práctica en el modo de vivir y encarnar la fe. Vieja dimensión de la existencia cristiana que se llama *conversión* -personal y social-, o sea, capacidad de dejarse sorprender por lo nuevo y de re-orientarse por caminos imprevistos. Son las irrupciones periódicas de radicalidad evangélica en la historia de la Iglesia o el agotamiento de determinadas formas históricas.

3. Un último aspecto de la identidad es su carácter dialéctico o la imposibilidad de escapar a la *tensión permanente* que le viene de su paradigma, refugiándose en uno de los extremos de la paradoja. Una vez más la dialéctica de Calcedonia es iluminadora: humano y divino, sin confundir ni separar. Las *fugas del mundo* -escatologismo impaciente- son tan reductoras de la paradójica identidad cristiana como los intentos de diluir la fe en la inmanencia del tiempo humano -divinización de lo histórico.

Porque hay muchas formas de *escapismo*, de fuga para *otro mundo*. La utopía de la *tierra sin males* puede ser una de ellas, porque choca constantemente contra esa faceta oscura, exasperante en su lentitud, del caminar histórico, con todas sus formas de contingencia -naturales, estructurales, personales. Pero hay ciertos tipos de oposición o revuelta contra lo real que no pasan de ser posturas paralizantes. La oposición constructiva y fecunda es la que introduce una distancia crítica entre lo que el mundo es y lo que puede y está llamado a ser. Esta distancia es, para el cristiano, el lugar de la *vocación personal* y de la interpelación de su libertad responsable. Distancia que es señal de otra distancia: la que separa y une indivisiblemente lo humano y lo divino. Y, por eso, desdramatiza la angustia de una historia entregada sólo en nuestras manos.

(De la revista PERSPECTIVA TEOLOGICA -Caixa Posta 5047 31611- Belo Horizonte, MG, Brasil- N°21, 1989 pp.151-177, traducido y condensado por Carles Marcet en SELECCIONES DE TEOLOGIA, -Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona, España- Vol.31 N°121, 1992 pp.103-112.)